ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

مولانا فراہیؒ اور تفسیری روایات

خدمتِ قرآن میں اپنی زندگی وقف کر کے علوم قرآن کے مختلف پہلوؤں پر مولانا حمید الدین فراہیؒ نے جو گرانقدر سرمایہ فراہم کیا ہے وہ قرآنیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے گنج گرانمایہ ہے۔ اگرچہ مولانا کی زندگی نے وفا نہ کی جس کی وجہ سے ان کی تفسیر نظام القرآن کے علاوہ قرآنیات پر متعدد رسائل پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکے لیکن وہ اپنی ناتمام صورت میں بھی اتنے قیمتی ہیں کہ محققین کے لیے رہنمائی کر سکتے ہیں۔

تفسیرِ قرآن کے سلسلہ میں مولانا کا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ نظم قرآن کے جس نظریہ کا اظہار قدماء مفسّرین کرتے آرہے تھے۔ مولانا نے اسے نہ صرف یہ کہ بہت واضح شکل میں پیش کیا بلکہ اس کے قوی دلائل دیے اور متعدد سورتوں پر اس کا عملی انطباق بھی کر کے دکھایا۔ اسی طرح تفسیر القرآن بالقرآن کے نظریہ پر بھی زور دیا اور قرآن کی تفسیر میں صرف قرآن کے سیاق اور نظم پر اعتماد کرنے کی تاکید کی۔

تفسیرِ قرآن سے متعلق اصولی مباحث پر بحث کرتے ہوئے مولانا نے اس کے خبری مآخذ میں احادیث و روایات، ثابت شدہ تاریخی واقعات اور صحف سماویہ سابقہ کا تذکرہ کیا ہے اور تفسیر قرآن میں ہر ایک کی حیثیت کا تعین کیا ہے۔ پیش نظر مقالہ میں تفسیری روایات سے متعلق مولانا فراہیؒ کی آراء کا مطالعہ کرنے کی ایک متواضع کوشش کی گئی ہے۔

تفسیری روایات سے مراد؟

تفسیری روایات سے متعلق مولانا فراہیؒ کے آراء و افکار کا مطالعہ کرنے سے قبل یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تفسیری روایات سے مراد کیا ہے؟

مولانا فراہیؒ تفسیری روایات میں احادیث اور آثارِ صحابہ و تابعین دونوں کو شامل کرتے

ہیں اور دونوں کو ایک صف میں رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک احادیث و روایات، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے ایک درجہ میں ہیں، جنھیں وہ "فرع" کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ احادیث کے لیے لفظ روایات اور صحابہ و تابعین کے اقوال کے لیے لفظ احادیث کا استعمال بلا تکلّف کرتے ہیں[۲]۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی یہی وضاحت کی ہے، لکھا ہے:

> "مولانا مرحوم نے مقدمہ نظام القرآن میں حدیث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق محض روایاتِ تفسیر سے ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اس کتاب میں اسی حیثیت سے حدیث پر بحث کر سکتے تھے۔"[۳]

لیکن پیشِ نظر مقالہ میں میں نے حدیث کو شامل نہیں کیا ہے۔ حدیث نبوی سے متعلق مولانا فراہیؒ کے افکار کے مطالعہ پر مبنی ایک مقالہ میں نے الگ سے تحریر کیا ہے[۴] اور اصولی مباحث پر دوسرا مقالہ آئندہ لکھنے کا ارادہ ہے۔ اس مقالہ میں تفسیری روایات سے مراد صحابہ و تابعین کے اقوال ہیں، جو آیاتِ قرآنی کی تفسیر و تشریح، ان کی شانِ نزول اور زمانۂ نزول کی تعیین وغیرہ کے سلسلہ میں مروی ہیں۔ مولانا فراہی کے نزدیک ان کے قبول و عدم قبول کے کچھ اصول ہیں۔ آپ نے انھیں آیاتِ قرآنی کی تصدیق و تائید کے لیے پیش کیا ہے۔ ان پر نقد و محاکمہ کیا ہے اور ان کی تضعیف کی ہے۔ اس مقالہ میں انھیں کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جائے گا۔

تفسیری روایات کی اصولی حیثیت

تفسیر قرآن میں اصولی اعتبار سے احادیث و روایات کی کیا حیثیت ہے، اس کی وضاحت مولانا فراہیؒ نے تفسیر نظام القرآن کے مقدمہ میں کی ہے۔ ذیل کے اقتباسات سے ان کی حیثیت کے بارے میں مولانا فراہی کا موقف واضح ہو کر سامنے آجائے گا۔

> "مجھ پر یہ حقیقت واضح ہوئی کہ پہلی چیز جو قرآن کی تفسیر میں مرجع کا کام دے سکتی ہے وہ خود قرآن ہے۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا فہم ہے۔ پس میں اللہ تعالیٰ کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ مجھے سب سے پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو۔"[۵]

"احادیث و روایات کے ذخیرہ سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کردیں۔"[6]

"جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرہ میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلۂ نظم درہم برہم ہو جاتا ہے۔"[7]

"سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کرلیتے ہیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہیں۔ مثلاً حضرت ابراہیمؑ کے جھوٹ بولنے کی روایت یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلافِ وحی قرآن پڑھ دینے کی روایت۔ اس طرح کی روایات کے بارہ میں ہم کو نہایت محتاط ہونا چاہیے۔ صرف وہ روایتیں قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔"[8]

"یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن اپنی تفسیر کے لیے ان فروع [یعنی احادیث، قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ واقعات اور گزشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے] کا محتاج نہیں ہے۔ وہ تمام کتابوں کے لیے خود مرکز و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے اور جہاں کہیں اختلاف واقع ہو تو اسی کی روشنی جھگڑے کو چکانے والی بنے گی۔ لیکن اگر تم کو قرآن مجید کی تصدیق و تائید کی ضرورت ہو تو ان فروع کی مراجعت سے تمہارے ایمان و اطمینان میں اضافہ ہوگا۔"[9]

"میرے نزدیک سب سے زیادہ بے خطر راہ یہ ہے کہ استنباط کی باگ قرآن مجید کے ہاتھ میں دے دی جائے، اس کا نظم و سیاق جس طرف اشارہ کرے اسی طرف چلنا چاہیے۔"[10]

مذکورہ بالا اقتباسات کی روشنی میں تفسیری روایات کی اصولی حیثیت کے سلسلہ میں مولانا فراہیؒ کے درج ذیل آراء معلوم ہوتے ہیں:

۱۔ تفسیر قرآن میں مرجع کی حیثیت صرف قرآن ہی کو حاصل ہے۔ البتہ روایات کو تائید

و تصدیق کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ روایات سے وہی چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں۔

۳۔ ایسی روایات قبول نہیں کرنی چاہئیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہوں۔

۴۔ صرف وہ روایات قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تصدیق و تائید کریں۔

۵۔ سب سے پسندیدہ تفسیر وہی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ سے منقول ہو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مولانا فراہی فہم قرآن میں روایات سے استفادہ کے قائل نہیں ہیں*۔ وہ قرآن کو براہ راست نظم اور سیاق سے سمجھتے ہیں۔ پھر جو مفہوم ان کی سمجھ میں آتا ہے** اس کے مطابق جو روایات ملتی ہیں انھیں قبول کرلیتے اور جو اس کے مطابق نہیں ہوتیں انھیں رد کردیتے ہیں۔

یہ رائے جمہور علماء کی رائے کے برعکس ہے*** کیونکہ اس کے مطابق فہم قرآن میں صرف

---

* اگر روایات سے استفادہ کے قائل نہ ہوتے تو ان کی قبولیت کے لیے اصول اور طریقے کیوں بیان کرتے، البتہ قرآن کی باگ وہ روایات کے ہاتھ میں دینے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان سے استفادہ کا طریقہ خود ان کے اپنے بیان کے مطابق یہ ہے کہ "میں روایات کو بطور اصل نہیں بلکہ بطور تائید کے پیش کرتا ہوں۔ پہلے ایک آیت کی تاویل اس کی ہم معنی دوسری آیات سے کرتا ہوں، اس کے بعد تبعاً اس سے متعلق صحیح احادیث کا ذکر کرتا ہوں۔" (ترجمہ تفسیر نظام القرآن، ص ۳۶)

** یہ جملہ مولانا کے تفسیری مسلک کی پوری ترجمانی نہیں کرتا، نیز اس میں ایک مغالطہ بھی ہے۔ پوری بات یوں ہونی چاہیے: "وہ قرآن کو براہ راست قرآن (مماثل آیات، نظائر، الفاظ اور اسلوب کی دلالتوں) سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ہر سورہ کے نظام کو اس کے سیاق کو سمجھ کر معلوم کرتے ہیں۔ پھر باعتبار مجموعی ان سب کی روشنی میں جو مفہوم متعین ہوتا ہے..."

*** یہ دعویٰ جس انداز سے کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جمہور کی رائے سے مکمل واقفیت کے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قرآن پر اکتفا کرنا صحیح نہیں بلکہ سنت اور اقوال سلف سے بھی استفادہ ضروری ہے٭ مثال کے طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بعد ہی کیا گیا ہوگا لیکن اسے مرتب کی قاصر النظری پر محمول کیجئے کہ صاحب مقالہ کے "جمہور علماء کی رائے کے برخلاف بہت سے علماء محققین کی نظر میں تفسیری روایات کا تو ذکر ہی کیا حدیث اور سنت کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ قرآن کے موافق ہو ورنہ پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ امام شاطبی جن کا ایک اقتباس آگے صاحب مقالہ نے کہیں سے نقل کیا ہے فرماتے ہیں: لابد فی کل حدیث من الموافقة لکتاب الله..... والحاصل من الجمیع صحة اعتبار الحدیث بموافقة القرآن وعدم مخالفته. (الموافقات ۲۱/۴ و ۲۳)

٭ — مقالہ نگار نے "سنت اور اقوال سلف" کو تفسیری روایات میں شامل کر کے خلط مبحث کر دیا ہے، حالانکہ مولانا کا یہ بیان وہ خود نقل کر چکے ہیں کہ "مجھے سب سے زیادہ پسند وہی تفسیر ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول ہو" رہا سنت اور اقوال سلف سے استفادہ کے ضروری ہونے اور قرآن کے اپنے معنی ومفہوم اور مدلول میں خود مکتفی نہ ہونے کا صاحب مقالہ کا خیال تو اس ضمن میں امام شاطبی ہی کے حوالے سے بعض اصولی باتیں یہاں درج کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں:

● فلا تجد فی السنة امرا الا والقرآن قد دلّ علیٰ معناه دلالة اجمالية او تفصيلية (الموافقات ۱۲/۴)

● ... أن السنة إما بيان للكتاب او زيادة على ذلك، فان كان بيانا فهو تالٍ على المبين في الاعتبار... وان لم يكن بيانا فلا يعتبر الا بعد أن لا يوجد في الكتاب. (الموافقات ۷/۴)

قاضی شریح کو حضرت عمرؓ کی ہدایات سے متعلق روایت کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اذا وجدت شيئا في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت الى غيره". وقد بين معنى هذا في رواية أخرىٰ أنه قال له: "انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسئل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وهو كثير في كلام السلف والعلماء". (الموافقات ۸/۴)

چند تصریحات حسب ذیل ہیں۔ امام شاطبی فرماتے ہیں:

لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لانه اذا كان كليا وفيه امور جلية كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له ان اعوزته السنة فانهم أعرف به من غيرهم والا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما اعوز من ذلك، والله اعلم[1]

قرآن سے استنباط میں صرف اسی پر اکتفا کرنا اور اس کی شرح وبیان یعنی سنت کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں۔ اس لیے کہ اسے کل کی حیثیت حاصل ہے اور اس میں عظیم امور کا بیان ہے مثلاً نماز، زکاۃ، حج، روزہ وغیرہ اس لیے اس کے بیان وشرح کا مطالعہ کرنے سے مفر نہیں۔ پھر اگر سنت سے اس کی تشریح نہ ہو سکے تو سلف صالح کی تفسیر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں سنت کو زیادہ جاننے والے تھے۔ اگر سلف صالح کی تفسیر بھی نہ ملے تو مطلق عربی زبان کا فہم کافی ہے۔

مفسر طبری فرماتے ہیں:

وانزلنا اليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل اليهم (النحل ۴۴) وما انزلنا عليك الكتاب الا لتبيّن لهم (النحل-۶۴) قد تبين ببيان الله جل ذكره أن مما انزل الله من القرآن على نبيه ما لا يوصل الى علم تاويله الا ببيان الرسولؐ

وانزلنا اليك الذكر.... ارشاد باری سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پر جو قرآن نازل کیا ہے اس کے بعض حصوں کی تاویل صرف رسول کی تشریح ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جن میں وجوب یا استحباب کے درجے

وذلك تاویل جمیع ما فیه من وجوه أمرہ ۔ واجبه وندبه وارشادہ ۔ وصنوف نهیه، ووظائف حقوقه وحدودہ ومبالغ فرائضه ومقادیر اللازم بعض خلقه لبعض وما اشبه ذلك من احکام آیة التی لم یدرك علمها الابیان رسول الله صلی الله علیه وسلم لامته وهذا وجه لا یجوز لاحد القول فیه الابیان رسول الله صلی الله علیه وسلم له تاویله بنص منه علیه أو بدلالة قد نصبها دالة امته علی تاویله ۱۲★

میں کوئی حکم دیا گیا ہے یا منع کیا گیا ہے یا حقوق وحدود بیان کیے گئے ہیں یا فرائض یا بندوں کے باہمی معاملات کا تذکرہ ہے وغیرہ ۔ ان آیات کے احکام کا علم صرف رسول کے بیان سے ہی ہو سکتا ہے ۔ اس سلسلہ میں کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنی جانب سے ان کی تاویل کرے ۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ تشریح اختیار کرے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت سے بیان کیا ہے، اس کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

مولانا فراہی کی یہ رائے اس لیے بھی قابل قبول نہیں معلوم ہوتی کیونکہ قرآن کے نظم اور سیاق کو پیشِ نظر رکھ کر متعین کیا جانے والا مفہوم قطعی نہیں ہو سکتا★★ ۔ اگر ایسا ہوتا تو مولانا

★ مذکورہ بالا دونوں اقتباسات احکام شرعیہ کے سلسلہ میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تبیین وتشریح سے متعلق ہیں ۔ ان کا نفس موضوع سے کوئی تعلق نہیں ۔

★★ کیا تفسیری روایات سے کوئی ایک مفہوم قطعی طور پر متعین ہوتا ہے ؟ ۔ یہ بات تو کسی نے بھی نہیں کہی اور نہ کوئی مفسر اس طرح کا دعویٰ کرتا ہے ۔ مفسرین تو بس آیتوں کے ذیل میں مختلف تفسیری اقوال

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے استنباطات میں کوئی اختلاف نہ ہوتا ۔ اس لیے کہ دونوں نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر ہی آیات کا مفہوم متعین کرتے ہیں ۔ اس کے باوجود ان آیات کی ایک لمبی فہرست ہے جن کی تفسیر میں دونوں کا اختلاف ہے ۱۲ ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم وسیاق کے ذریعے آیات کی تفسیر میں ذاتی رجحانات شامل ہو جاتے ہیں★ ۔ پھر اس بات کا کیا ثبوت ہوگا کہ مفسر نے نظم اور سیاق کو پیش نظر رکھ کر آیت کا جو مفہوم متعین کیا ہے وہی صحیح ہے اور جو روایات اس کے برعکس ہیں وہ ضعیف ناقابلِ قبول اور محض واہمہ ہیں★★ ۔

آیات کی تصدیق وتائید روایات سے

تفسیری روایات کی اسی اصولی حیثیت کو پیشِ نظر رکھ کر مولانا فراہی نے متعدد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقل کر دیتے ہیں اور یہ تک نہیں بتاتے کہ ان میں سے کس قول پر اعتماد کیا جائے ۔ نیز اپنے قول مختار کے سلسلہ میں کوئی وجہ ترجیح بھی نہیں بیان کرتے کہ اس کے کسی متعین اصول پر مبنی ہونے کا اندازہ ہو ۔ جب کہ مولانا فراہی نظم، سیاق وسباق اور نظائر یا دوسرے لفظوں میں قرآن مجید کے داخلی شواہد کی روشنی میں کسی مفہوم تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں ۔

★ نظم اور سیاق وسباق قرآن سے باہر کی نہیں اس کے اندر کی چیز ہے ۔ تفسیر میں اس کے لحاظ وخیال کے ساتھ ذاتی رجحانات کے شامل ہونے کا کیا سوال ؟ یہ تو اجماع نقیضین کی مثال ہوئی ۔ رہا تفسیر میں اختلاف کا مسئلہ تو یہ صحابہ اور تابعین کی تفسیروں میں بھی ہے ۔ کیا محض اس وجہ سے صاحب مقالہ یہ کہنے کی جسارت کریں گے کہ اس میں صحابہ کے ذاتی رجحانات شامل ہو گئے ہیں ؟ ویسے مقالہ نگار کے اصول سے ذاتی رجحانات کا شامل ہونا ہی تفسیری اختلافات کا سبب معلوم ہوتا ہے ۔ اصل مسئلہ اختلاف کا نہیں اختلاف کی نوعیت کا ہے ۔

★★ اس لیے کہ قرآن کے الفاظ واسالیب، آیات کے سیاق وسباق، نظائر اور نظم کے لحاظ سے جو مفہوم متعین کیا گیا ہو وہ "القرآن یفسر بعضه بعضا" کے حکم میں داخل ہوگا جو تفسیر کا ایک متفق علیہ اصول ہے ۔ اگر کوئی روایت اس کے برعکس ہے اور اس کی مناسب توجیہ نہ ہو سکے تو وہ محل نظر ہوگی ۔

مقامات پر آیات کے مفہوم کی تصدیق و تائید میں روایات کو پیش کیا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کی ہے کہ ان روایات کا استنباط کن آیات سے کیا گیا ہے؟ چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ آیت "وفی اموالھم حق للسائل والمحروم" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"قتادہ اس کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ "وہ مسکین جو لوگوں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلائے"۔ زہری فرماتے ہیں کہ "محروم کے معنی خود دار کے ہیں"۔ ان حضرات کی نظر غالباً اس آیت پر ہے: للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ ..... لایسألون الناس الحافا۔" (البقرہ - ۲۷۳) [۴۱]

۲۔ آیت "ظل ذی ثلاث شعب" کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے:

"ابو عبداللہ جدلی فرماتے ہیں..... عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ کتاب میں ہم پاتے ہیں کہ قیامت کے دن جہنم سے **ایک گردن نمودار** ہوگی اور جب وہ **لوگوں** کے سامنے آئے گی تو کہے گی اے لوگو! میں تین قسم کے لوگوں کے پاس بھیجی گئی ہوں: خدا کا شریک ٹھہرانے والا، جبار و سرکش اور متمرد شیطان (ابن ابی حاتم) مجھے خیال ہوتا ہے کہ یہاں عبداللہ بن عمرؓ نے جن تین جماعتوں کا ذکر فرمایا ہے وہ آیت ذیل سے اخذ کر کے فرمایا ہے: القیا فی جھنم کل کفار عنید۔ مناع للخیر معتد مریب۔ الذی جعل مع اللہ الٰھا آخر۔ (ق: ۲۴-۲۶)

۳۔ سورہ کوثر میں آیت "ان شانئک ھو الابتر" کی تشریح کرتے ہوئے سورہ کے شانِ نزول کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں:

"مدینہ ہجرت کے بعد قریش کو خیال ہوا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتۂ رحم کاٹ کر ایک طرف عرب کے معزز ترین خاندان کی تمام عظمتوں اور حمایتوں سے اپنے کو محروم کر لیا، دوسری طرف تولیت کعبہ کی عزت و سعادت بھی اپنے ہی ہاتھوں برباد کر دی۔ اس طرح آپ کی حیثیت شاخِ بریدہ کی ہو گئی۔ اس آیت کے ذریعے ان کے خیال کی تردید کی گئی۔"

پھر فرماتے ہیں:

"لغت اور نظمِ کلام کے علاوہ روایات سے بھی اس مطلب کی تائید ہوتی ہے۔" [۴۲]

تفسیری روایات میں سند کی اہمیت؟

مولانا فراہیؒ نے تفسیری روایات پر اپنی تنقیدوں کے دوران جابجا ایسی تصریحات کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک سند کی بہت اہمیت ہے اور وہ روایات کو اس لیے قبول نہیں کرتے کیونکہ ان کی سندیں نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔ مثلاً:

۱۔ سورۂ عبس کی شانِ نزول کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت انسؓ، ضحاک اور ابو مالک وغیرہ سے جو روایات مروی ہیں، ان میں ہے کہ حضرت ابن ام مکتوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر۔ جب کہ آپ کچھ کفار سرداروں سے محوِ گفتگو تھے، قرآن کی تعلیم دینے کی درخواست کی تھی۔ ان روایات کو بیان کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں:

ان تمام روایات پر غور کرنے سے ایک امر واضح ہے کہ یہ سب روایتیں ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی شریکِ واقعہ نہیں تھا۔ پس اگر ان کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی ان کی نوعیت استنباط کی ہوگی خبر کی نہ ہوگی۔ پھر ان میں باہم دگر اس قدر اختلاف ہے کہ ان کی حیثیت صرف اوہام کی رہ جاتی ہے۔ واہمہ نے ایک تاویل اختراع کی اور جھٹ اس کے لیے ایک قصہ کا جامہ تراش لیا گیا اور اس کی نسبت ان لوگوں کی طرف کر دی گئی جن کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ باعتبار سند یہ تمام روایتیں نہایت ضعیف ہیں۔ ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں۔" [۴۳]

۲۔ واقعۂ ابرہہ سے متعلق لکھتے ہیں:

"ابرہہ کے حملے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ وہ عربوں سے ناراض ہو گیا تھا اس وجہ سے اس نے مکہ پر حملہ کر دیا۔ لیکن حملے کے اس سبب اور اہل مکہ کے فرار اور ابرہہ و عبدالمطلب کی گفتگو سے متعلق جو حالات و واقعات بیان کیے گئے ہیں

سب یک قلم بے بنیاد ہیں، از روئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہلِ فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔ نیز دوسری روایات سے بھی ان کی تردید ہوتی ہے۔"[18]

۲۔ لفظ "ابّا" کی لغوی تشریح کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"پس یہ بات کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جیسا کہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے اس لفظ سے ناواقف تھے۔ اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے، اور دوسرا حصہ مضطرب۔"[19]

۴۔ واقعۂ ذبح کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"یہ قطعی ہے کہ اس باب میں جو روایات منقول ہیں ان کا صحت کے ساتھ مرفوع ہونا ثابت نہیں ہے۔"[20]

۵۔ تفسیر سورۂ فیل میں رمی جمار کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صحیح روایات میں سنت رمی جمرہ کی اصل کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی بات صحیح روایات سے ثابت ہوتی تو اس سے بڑھ کر کیا بات ہو سکتی تھی لیکن جہاں تک ہم کو معلوم ہے اس کے متعلق کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے۔ اس وجہ سے اس کے معاملہ میں ہر قسم کی روایات پر اعتماد کر لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔"[21]

ان اقتباسات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مولانا فراہی نے تفسیری روایات کی قبولیت کے سلسلہ میں سند کو نظر انداز نہیں کیا ہے، بلکہ وہ ان کی صحت و ضعف کو درایت کے ساتھ ساتھ روایت پر بھی پرکھتے ہیں، اور یہ وہی طریقہ ہے جس پر علمائے متقدمین بھی گامزن تھے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ مولانا فراہی نے اس اصول کو عملاً نہیں برتا ہے۔ ان کے نزدیک روایات کی جانچ کا پیمانہ صرف اور صرف درایت ہے، جیسا کہ "تفسیری روایات کی اصولی حیثیت" میں گزرا★۔ اس سلسلہ کی چند مثالیں

★ روایات کی صحت، ضعف اور انقطاع وغیرہ سے متعلق مولانا کے مختلف اقتباسات جو صاحب مقالہ نے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

درج ذیل ہیں:

۱۔ واقعہ اصحاب الفیل کے متعلق فرماتے ہیں:

"اصحاب الفیل کا واقعہ اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طریقہ سے بیان کیا گیا ہے۔ اجمالاً تو خود قرآن مجید نے بیان کر دیا ہے اور اس کی تفصیلی شکل وہ ہے جو مختلف قسم کی صحیح و ضعیف روایات سے اخذ کر کے تفسیروں میں پیش کی گئی ہے۔ مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کر کے بیان کرتے ہیں اور ضعیف و قوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے۔ اس کے بعد روایات پر نظر ڈالی جائے اور کمزور روایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔"[22]

گویا روایات سے بالکل الگ ہو کر واقعہ کی جو اصل شکل نظر آئے۔ جو روایات اس کے مطابق ہوں وہ صحیح ہوں گی اور جو اس سے متعارض ہوں وہ ضعیف ہوں گی★۔

۲۔ آیت "فقد صغت قلوبکما" پر بحث کرنے کے بعد اس کی شانِ نزول میں حضرت ابن عباس سے منسوب روایت سے متعلق فرماتے ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

پیش کیے ہیں، وہ خود ان کے اس حکم اور فیصلہ کی تردید کرتے ہیں۔ اپنے عنوان "تفسیری روایات کی اصولی حیثیت" کے تحت مقالہ نگار نے مولانا کے جن خیالات کو پیش کیا ہے یعنی یہ کہ "ایسی روایات قبول نہیں کرنی چاہئیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہوں" اور "صرف وہ روایات قبول کرنی چاہئیں جو قرآن کی تائید و تصدیق کریں" کیا وہ اس کے برخلاف کوئی دوسرا اصول اپنے پاس رکھتے ہیں جو اسے رد کر سکے؟ مولانا کے اس اصول کی تائید میں دوسرے مقالہ نگاروں نے بہت سے اقوال پیش کیے ہیں اور مرتب نے بھی گزشتہ صفحات کے حاشیہ میں بعض اصولی باتیں نقل کی ہیں۔

★ مولانا کی عبارت بالکل واضح ہے اور صاحب مقالہ نے اس سے جو نتیجہ اخذ کیا اس پر انھیں خود غور کرنا چاہیے۔

"نہیں معلوم یکسر جھوٹی روایات پر بھروسہ کرکے جو حضرت ابن عباس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں حالانکہ ان کا دامن ان سے پاک ہے، لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعا سے اعراض کیوں جائز سمجھا۔"[23]

یہاں بھی مولانا فراہی نے روایت کو محض درایۃً "جھوٹی" قرار دیا ہے*۔ حالانکہ اس کے بعض حصوں کو وہ صحیح مانتے ہیں اور اسی بنیاد پر "تتوبا" کا فاعل حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کو قرار دیتے ہیں اور اسی بنیاد پر انھوں نے حضرت عمرؓ کے بعض اقوال نقل کیے ہیں۔[24]

۳۔ لفظ "ابّا" کے ذیل میں یہ تو لکھتے ہیں کہ "اس روایت کا پہلا حصہ منقطع ہے اور دوسرا حصہ مضطرب" لیکن انقطاع اور اضطراب کی کوئی وضاحت نہیں کرتے** بلکہ اس کے بعد جتنے وجوہِ ضعف بیان کرتے ہیں وہ سب درایت سے متعلق ہیں۔[25]

۴۔ حضرت ابن ام مکتومؓ کے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر تعلیم سیکھنے کی درخواست کرنے سے متعلق متعدد روایات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "باعتبار سند یہ روایتیں انتہائی ضعیف ہیں" لیکن ان میں کیا ضعف ہے اس کی وضاحت بالکل نہیں کرتے۔***

---

* مقالہ نگار کو مغالطہ ہوا ہے۔ ابن عباس کی طرف جس روایت کو مولانا نے جھوٹی قرار دیا ہے وہ شہد والی روایت نہیں ہے۔ مولانا کے نزدیک آیت "واذا اسرّ النبی..." سے "... وابکاراً" تک کا تعلق کسی اور واقعہ سے ہے۔ (ترجمہ تفسیر نظام القرآن)۔ چنانچہ آیت "فقد صغت قلوبکما" اسی دوسرے واقعہ سے متعلق ہے نہ کہ شہد والے واقعہ سے۔

** حضرت ابوبکرؓ سے متعلق روایت کے منقطع ہونے کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر (۴/۴۷۲) اور حضرت عمرؓ کے سلسلہ میں جو روایتیں مختلف طرق سے مروی ہیں ان کے الفاظ باہم مختلف ہیں۔

*** مولانا نے واضح طور پر یہ بات لکھی ہے کہ "یہ سب روایتیں ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن میں سے کوئی بھی شریکِ واقعہ نہیں تھا" (ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۲۵۸)۔ یہی وجہ ہے کہ سرداران قریش کے نام جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصروف گفتگو تھے ہر روایت میں الگ الگ ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی جو روایت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قبولیتِ روایات کے شرائط

کسی آیت کی تفسیر میں اگر متعدد روایات ہوں تو ان میں سے کس کو قبول کیا جائے اور کس کو ترک کیا جائے؟ یا ان میں ترجیح یا تطبیق کی کیا صورت ہو؟ اس سلسلہ میں بھی مولانا فراہیؒ نے متعدد تصریحات کی ہیں۔ درج ذیل اقتباسات سے ان کی وضاحت ہو سکے گی:

۱۔ سورۂ فیل کے ضمن میں "طیر" سے متعلق دو قسم کے بیانات ذکر کر کے لکھتے ہیں:

"اب ہم دونوں قسم کی روایتیں تفسیر ابن جریر سے نقل کرتے ہیں۔ ہم نے صرف اسی کتاب پر اکتفا کیا ہے اور قصداً ایسی کتابوں کو نظر انداز کر دیا ہے جن میں بغیر کسی جرح و تنقید کے ضعیف و موضوع روایات بھر دی گئی ہیں۔"[26]

۲۔ "فمایکذبك بعد بالدین" کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"اس آیت کی تاویل میں دو قول ہیں:

— اس کا مخاطب انسان ہے۔ یہ تاویل مجاہد کی ہے۔ زمخشری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

— اس کا مخاطب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہ قول فراء کا ہے۔

سیاق اور حسن نظم سے اقرب تاویل وہی ہے جو مجاہد نے اختیار کی ہے۔"[27]

۳۔ ابولہب کی بیوی کے لیے قرآن میں "حمّالۃ الحطب" آیا ہے۔ اس کی تفسیر میں متعدد روایات وارد ہیں۔ مولانا فراہی نے ان پر یوں محاکمہ کیا ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترمذی میں ہے اس میں کسی کا نام نہیں بلکہ "رجل من عظماء المشرکین" کے الفاظ ہیں (تحفۃ الاحوذی ۹/۲۵۰-۲۵۱، دار الفکر)۔ حضرت عائشہؓ بھی اس واقعہ کی شاہد نہیں ہیں۔ چنانچہ بعض لوگوں نے یہ روایت ان کے نام کے بغیر کی ہے (ایضاً)، اور موطا میں بھی اس روایت میں حضرت عائشہؓ کا نام نہیں ہے (ما جاء فی القرآن) مزید برآں روایتوں کے الفاظ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

"مطلب یہ کہ ابولہب کی بیوی بھڑکتی آگ میں پڑے گی اور اس وقت اس کی حالت ایندھن ڈھونے والی لونڈی کی سی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دنیا میں ایندھن ڈھوتی تھی۔ یہ تاویل نہ صرف بعید بلکہ بالکل غلط ہے . . . بعض لوگوں نے ایک دوسرا مذہب اختیار کیا وہ کہتے ہیں کہ ابولہب کی بیوی چغل خور تھی۔ اس بُری عادت کو حمالۃ الحطب سے بطریق کنایہ ظاہر کیا گیا ہے . . . لیکن جب کلام کو حسن تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے . . . اسی طرح بعض لوگوں نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ اور آپ کے صحابہ کے راستے میں کانٹے بچھاتی تھی، اس وجہ سے اس کو حمالۃ الحطب کہا گیا۔ ابن جریر کا یہی مذہب ہے۔ لیکن یہ تاویل بھی بہت بعید از قیاس ہے۔ راستہ میں کانٹے بچھانے والے کو حامل الحطب کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے"[28]

مذکورہ اقتباسات سے قبولیتِ روایات کے درج ذیل شرائط واصول معلوم ہوتے ہیں۔

۱۔ضعیف و موضوع روایات سے اجتناب کیا جائے۔

۲۔وہ تاویل اختیار کی جائے جو سیاق اور حسن نظم سے اقرب ہو۔

۳۔وہ تاویل قبول نہ کی جائے جو بداہتہً بعید اور بالکل غلط ہو۔

۴۔کلام کو حسن تاویل کے ساتھ ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہو تو مجازی معنی لینے کی ضرورت نہیں۔

۵۔وہ روایت قبول نہ کی جائے جواز روئے لغت صحیح نہ ہو۔

۶۔مختلف روایات میں اگر تطبیق دی جا سکتی ہو تو بہتر ہے۔

اصول کی حد تک قبولیتِ روایات کے سلسلہ میں یہ نکات اہم ہیں۔ قدیم مفسرین نے بھی ان کی رعایت کی ہے۔

مختلف روایات میں تطبیق کی بہترین مثال "کوثر" کی تاویل ہے جو مولانا فراہی نے اختیار کی ہے۔ انھوں نے پہلے "کوثر" کے سلسلہ میں سلف کے اقوال بیان کیے ہیں۔ پھر بتایا ہے کہ ان سب کا مرجع ایک جامع حقیقت ہے اور یہ کہ "تمام اقوال کے جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس

سلسلہ میں صرف دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کوثر سے کوئی خاص چیز مراد لی جائے یعنی حوض محشر، نہر جنّت یا حکمت یا قرآن وغیرہ۔ دوسرا مذہب یہ کہ یہ عام ہے۔ ہر چیز جس میں خیر کثیر ہو اس میں داخل ہے"[29] پھر فرماتے ہیں کہ "بعض لوگوں نے دونوں اقوال میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر سعید بن جُبیر کا قول پیش کیا ہے جسے بخاری نے نقل کیا ہے"[30] پھر فرماتے ہیں:

"اب اگر قرآن اور حدیث کے درمیان کامل تطبیق کے لیے یہ کہا جائے کہ جو کوثر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو دنیا میں عطا فرمایا ہے وہی اپنی حقیقی شکل میں موقف کا حوض اور جنّت کی نہر ہے تو یہ تطبیق زیادہ بہتر ہوگی اور باعتبار تاویل بھی یہ تاویل زیادہ مناسب اور خوب صورت ہے"[31]

اس کے بعد آپ نے چند اشارات میں کوثر، جنّت اور خانہ کعبہ میں مختلف اعتبارات سے مشابہت دکھلاتے ہوئے لکھا ہے کہ کوثر خانہ کعبہ اور اس کا ماحول ہے، اور جنت کی نہر کوثر خانہ کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانیت کی تصویر ہے۔ فرماتے ہیں:

"معراج میں جو نہر کوثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کرائی گئی تھی اس کی صفات پر جو شخص بھی غور کرے گا اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جائے گی کہ نہر کوثر درحقیقت کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی مثال ہے"[32]

مولانا فراہی نے خانۂ کعبہ کو کوثر کی حقیقی صورت اور نہر کوثر کو اس کی روحانی مثال قرار دیا ہے جو صحیح نہیں۔ بلکہ نہر کوثر کو حقیقت قرار دینا چاہیے، کیونکہ صحیح احادیث میں صراحت کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو کوثر کا مصداق قرار دیا ہے۔ اور چونکہ خانہ کعبہ اس سے یک گونہ مشابہت ہے جس کا علم استنباط سے ہوا ہے، اس لیے اسے دنیا میں نہر کوثر کا پرتو قرار دینا چاہیے۔*

---

* لفظ "کوثر" کو اس کے عموم سے ہٹا کر نہر جنت کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں جو سوالات پیدا ہوتے ہیں مولانا نے ان کا تفصیل سے ذکر کیا ہے (ترجمہ تفسیر نظام القرآن ص ۴۱۵-۴۱۷) صاحب مقالہ نے

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شانِ نزول کی روایات کا مقام

شانِ نزول کے سلسلہ میں جو روایات ملتی ہیں ان کے سلسلہ میں مولانا فراہی کا ایک خاص موقف ہے۔ اس لیے ان پر بحث سے قبل یہ جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شانِ نزول سے مولانا کی مراد کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

"شانِ نزول کا مطلب ــ جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ وہ کسی آیت یا سورہ کے نزول کا سبب ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد لوگوں کی وہ حالت و کیفیت ہوتی ہے جس پر وہ کلام برسر موقع حاوی ہوتا ہے۔ کوئی سورہ ایسی نہیں ہے جس میں کسی خاص امر یا چند خاص امور کو مدنظر رکھے بغیر کلام کیا گیا ہو اور وہ امر یا امور جن کو کسی سورہ میں مدنظر رکھا جاتا ہے اس سورہ کے مرکزی مضمون کے تحت ہوتے ہیں، لہذا اگر تم کو شانِ نزول معلوم کرنی ہو تو اس کو خود سورہ سے معلوم کرو کیونکہ کلام کا اپنے موقع و محل کے مناسب ہونا ضروری ہے۔"[٣٣]

"شانِ نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہیے اور احادیث و روایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظم قرآن کی تائید کریں نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کردیں پھر سب سے زیادہ لائق اہتمام وہ شانِ نزول

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی۔ اگر احادیث میں کوثر سے متعین طور پر نہر کوثر مراد ہوتی تو ابن عباسؓ سے روایت کے ضمن میں حضرت سعید بن جبیر کا جو قول بخاری (کتاب التفسیر) میں نقل ہوا ہے اور جس سے مقالہ نگار کے خیال کی تردید ہوتی ہے اس کا کوئی محل نہ ہوتا۔ اس کے الفاظ یہ ہیں: قال ابوبشر قلت لسعید بن جبیر فان الناس یزعمون انہ نہر فی الجنۃ۔ فقال سعید' النہر الذی فی الجنۃ من الخیر الذی اعطاہ اللہ ایاہ"۔ نیز یہ کہ کوثر اگر صرف نہر جنت کے لیے خاص ہے تو "فصل لربک وانحر" کو اس سے کس طرح مناسبت دی جاسکتی ہے۔

ہے جو خود نظم قرآن سے مترشح ہو رہی ہے۔ اس کو پوری مضبوطی سے پکڑو کیونکہ جب کوئی حکمِ عام کسی خاص حالت و صورت میں نازل ہوتا ہے تو وہ حالت و صورت اس حکم کی حکمت و علت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔"[٣٤]

اسی اہمیت کے پیشِ نظر مولانا فراہی "اسباب النزول" کے موضوع پر ایک کتاب تصنیف کرنا چاہتے تھے جو پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ لیکن اس کے ناتمام حصوں سے مولانا کا نقطۂ نظر مزید واضح ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا میں مولانا نے تحریر کیا ہے کہ غلط اسباب نزول، قرآن کے معنی، نظم اور فہم تینوں پر اثر انداز ہوتے ہیں:

السبب الباطل رُبما یغیر	غلط سبب نزول سے بسا اوقات قرآن
المعنی ویبطلہ وقد حفظ اللّٰہ	کا معنی بدل جاتا ہے اور اس میں خبط
کتابہ وأیئس المتطلبین عن	واقع ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی
تحریفہ، فلم یجدوا سبیلا	کتاب کو محفوظ رکھا ہے اور اس میں
الی الاضلال الا باختلاف	تحریف چاہنے والوں کو مایوس کردیا
القصص وضمّها بمواقع	ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس میں گمراہی
نزول الآیات، ولذٰلک	داخل کرنے کی اس کے علاوہ کوئی
امثلۃ کثیرۃ والقرآن	صورت نہ پائی کہ مختلف قصے گڑھ کر
نفسہ یبطلہا فانہ آخر	آیات کے مواقع نزول کے نام سے
الوحی....	شامل کردیں۔ اس کی بہت سی مثالیں
السبب الباطل حجاب	ہیں۔ قرآن جو آخری وحی ہے اس کا
عظیم علی النظم القرآنی	ابطال کرتا ہے۔ غلط سبب نزول
فان القصص الباطلۃ	نظم قرآن کا حجاب ہے کیونکہ بے بنیاد
کثیرا تخالف نظم القرآن	قصے اکثر نظم قرآن کے خلاف ہوتے
کان القرآن نفسہ	ہیں، قرآن خود جھوٹ بولنے والوں
یکذب الکاذبین، ولعل	کی تکذیب کرتا ہے۔ شاید اللہ تعالیٰ

الله صرفهم عن قول يلتئم بالقرآن وبذلك نبه الراسخين في العلم على ما يلقيه الشيطان من زخرف القول فالذي يتثبث بمحكم القرآن و بنظمه لايزعزعه القصص الباطلة التي سموها اسباب النزول تسمية باطلة... الاسباب الباطلة سدّ دون فهم القرآن فان ضعفاء العقول زعموا ان الروايات الضعيفه اوثق في مجرّد الرأى، فيتركون مايفهم من ظاهر القرآن ويقبلون ماهو أضعف روايةً ودرايةً"۔[35]

نے انھیں قرآن کے مناسب حال کلام سے پھیر دیا۔ اسی لیے راسخین فی العلم کو ان اقوال سے متنبہ کیا ہے جو شیطان دلوں میں ڈال دیتا ہے۔ جو شخص قرآن کی محکم باتوں کو اور اس کے نظم کو مضبوطی سے پکڑ لیتا ہے اسے وہ جھوٹ قصے راہ راست سے نہیں ہٹا سکتے جنھیں لوگوں نے غلط طریقے پر اسباب نزول کا نام دے دیا ہے۔ غلط اسباب نزول فہم قرآن کی راہ میں رکاوٹ ہیں کمزور عقلوں کے لوگ کہتے ہیں کہ ضعیف روایات مجرد رائے کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی ہیں چنانچہ وہ ان چیزوں کو ترک کر دیتے ہیں جو ظاہر قرآن سے سمجھ میں آتی ہیں اور ان چیزوں کو اختیار کر لیتے ہیں جو روایت اور درایت کے لحاظ سے نہایت ضعیف ہوتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ مولانا فراہی شانِ نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے، بلکہ انھیں وہ "سلف کے قیاسات" قرار دیتے ہیں:*

---

* مولانا کے اقتباس میں جس چیز پر نقد ہے وہ جھوٹے قصے اور ضعیف روایات ہیں جو ←

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"چونکہ آیت کے مصداق کے بارہ میں سلف کے قیاسات کو **لوگ بالعموم** خبر و روایت کی حیثیت دے دیتے ہیں۔ اس وجہ سے اتنی مختلف اور متضاد روایات جمع ہو جاتی ہیں کہ ان کے انبار میں اصل حقیقت بالکل کھو جاتی ہے:

شُد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

پھر مزید ستم یہ ہوتا ہے کہ اس انبار میں ملحدین کے وساوس بھی شامل ہو کر انڈے بچے دے دیتے ہیں۔"[36]

شانِ نزول سے متعلق تفسیری روایات کو نظر انداز کرنے کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ روایات میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم ہر روز عصر کے بعد تمام ازواج مطہرات کے یہاں چکر لگاتے تھے۔ ایک موقع پر ایسا ہوا کہ آپ حضرت زینب بنت جحشؓ کے یہاں جا کر زیادہ دیر تک بیٹھنے لگے کیونکہ ان کے یہاں کہیں سے شہد آیا تھا اور حضور کو شیریں چیز بہت پسند تھی۔ اس لیے آپ ان کے یہاں شہد کا شربت نوش فرماتے تھے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھ کو اس پر رشک لاحق ہوا اور میں نے حضرت حفصہ، حضرت سودہ اور حضرت صفیہ سے مل کر یہ طے کیا کہ ہم میں سے جس کے پاس بھی آپ آئیں وہ آپ سے یہ کہے کہ آپ کے منہ سے مغافیر کی بو آتی ہے.... جب متعدد بیویوں نے آپ سے یہ کہا تو آپ نے عہد کر لیا کہ اب یہ شہد استعمال نہیں فرمائیں گے۔[37]

مولانا فراہی روایات کا اتنا حصہ تو قبول کر لیتے ہیں کہ آپؐ نے شہد نوش کرنا ترک کر دیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شانِ نزول کے نام سے تفسیر کی کتابوں میں شامل ہو گئی ہیں۔ ممکن ہے صاحب مقالہ کے نزدیک ان کی اہمیت ہو، لیکن مولانا سلف کو اس سے بلند سمجھتے تھے کہ ان مفتریات کو ان کے قیاسات قرار دیتے۔ یہ الگ بات ہے کہ شانِ نزول کا ایک بڑا حصہ قیاسات پر مبنی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے الفوز الکبیر میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے، خاص طور پر "روایات المحدثین التی لاعلاقة لها باسباب النزول" کے عنوان کے تحت جو کچھ انھوں نے لکھا ہے، نیز "قسمان من اسباب النزول" کے ذیل میں القسم الثانی کے تحت جو امور وہ زیر بحث لائے ہیں انھیں دیکھنا چاہیے۔

تھا۔ مگر بقیہ حصّہ کو نظر انداز کرتے ہوئے* اس کا سبب صرف یہ بتاتے ہیں کہ آپ کی بعض ازواج کو شہد نامرغوب تھا، اس لیے آپ نے ان کی خوشی کے لیے ترک کر دیا۔ فرماتے ہیں:

"عورتیں اپنے ضعف اور ذکاوتِ حس کی وجہ سے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض کھانے کی چیزیں ناپسند کرتی ہیں۔ یہ عام نسوانی فطرت امہات المومنین میں بھی موجود تھی۔ ان میں سے کسی کسی کو بعض چیزیں طبعاً نامرغوب تھیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کو شہد (جیسا کہ روایات میں وارد ہے) ناپسند رہا ہو۔ بالخصوص شہد کی بعض قسمیں اپنی بُو اور مزے کی تلخی کی وجہ سے ایسی ہوتی بھی ہیں کہ ہر شخص ان کو پسند نہیں کر سکتا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شہد بہت مرغوب تھا، لیکن جب آپ کو معلوم ہوا کہ آپ کی ازواج میں سے بعض کو ناپسند ہے تو آپ نے ترک فرما دیا۔"[۳۸]

حالانکہ اس روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو بداہتہً غلط ہو۔ حضرت عائشہؓ کی طرف سے جو کچھ مظاہرہ ہوا وہ دوسری بیوی کے شوہر سے زیادہ قریب ہوتے محسوس کر کے محض رشک کا ایک اظہار تھا، اور یہ ایک فطری بات تھی**۔

۲۔ روایات میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوتِ عام پیش کرنے کا حکم دیا گیا اور قرآن مجید میں یہ ہدایت نازل ہوئی "وانذر عشیرتک الاقربین" تو آپؐ نے صبح سویرے کوہِ صفا پر چڑھ کر بلند آواز سے پکارا "یا صباحاہ"۔ یہ آواز سن کر قریش کے تمام خاندانوں کے لوگ جمع ہو گئے۔ آپؐ نے انھیں مخاطب کر کے فرمایا: اگر تمھیں یہ بتاؤں کہ پہاڑ کے پیچھے ایک لشکر تم پر حملہ کرنے کے لیے تیار ہے تو تم میری بات سچ مانو گے؟ لوگوں نے کہا: ہاں، ہمیں کبھی تم سے جھوٹ سننے کا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: تو میں تمھیں خبردار کرتا ہوں کہ آگے سخت عذاب آرہا ہے۔ اس پر ابولہب نے کہا، تبّا لک، ألھذا جمعتنا۔ اس پر یہ سورہ نازل ہوئی[۳۹]

---

* مولانا نے اس روایت کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ جتنا حصہ آیت کی تفسیر سے متعلق تھا اسے وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا۔

** یہ سلسلۂ بحث مقالہ نگار کی جس غلط فہمی پر مبنی ہے اس کا ذکر ص ۳۱۲ کے حاشیہ میں آچکا ہے۔

مولانا فراہی اس روایت کو تو صحیح مانتے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے اسے نقل بھی کیا ہے، لیکن اسے سورۂ لہب کی شانِ نزول نہیں مانتے*۔ فرماتے ہیں:

"عام خیال ہے کہ ابولہب نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے کہا تھا تبّاً لک ألھذا دعوتنا۔ اس کے جواب میں خداوند تعالیٰ نے ابولہب اور اس کی بیوی کی مذمّت میں یہ سورہ اُتاری، کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہو جائے۔ لیکن صحیح تاویل روشن ہو جانے کے بعد کوئی وجہ نہیں کہ ہم اس رائے کو قبول کریں۔"[۴۰]

یہاں یہ واضح رہے کہ مولانا فراہی نے اس روایت کے تعلق سے جو یہ عام خیال نقل فرمایا ہے کہ "یہ سورہ مذمت میں اُتری کہ محمدؐ کو ابولہب کی گستاخی سے جو رنج پہنچا تھا وہ رفع ہو جائے"، یہ روایت کا جز نہیں ہے۔ روایت میں صرف یہ ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اس سورت کا نزول ہوا۔ اور مفسّرین نے صراحت کی ہے کہ "صحابہ و تابعین کا معروف طریقہ ہے کہ جب وہ کہتے ہیں کہ فلاں آیت فلاں بارہ میں نازل ہوئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے۔ یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ بعینہٖ وہ بات اس آیت کے نزول کا سبب ہے۔"[۴۱]

۳۔ سورۂ عبس کی ابتدائی آیات کی شانِ نزول کے سلسلہ میں مروی روایات کی تضعیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالکل علم نہیں تھا کہ ابن ام مکتوم اس وقت تعلیم و تزکیہ کا کوئی مقصد لے کر آئے ہیں۔ آپ کو جو چیز ناگوار ہوئی وہ محض ان کا اس وقت آنا تھا اور اس کا باعث وہی خیال تھا جو اوپر بیان ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن ام مکتوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم قرآن کی درخواست کی تھی

---

* یہ بات جس سیاق میں کہی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صاحبِ مقالہ مذکورہ روایت کو سورۂ لہب کا شانِ نزول مانتے ہیں کیونکہ اسی پہلو سے وہ مولانا پر معترض ہیں لیکن مولانا کے اقتباس کے بعد آگے چل کر جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ خود بھی اسے سورہ کا شانِ نزول نہیں سمجھتے۔

اور آپ نے اعراض فرمایا تو یہ بات از روئے روایت بھی ثابت نہیں ہے اور از روئے قرآن تو اس کے ضعف کا جو حال ہے وہ نمایاں ہی ہے۔"[۴۲]

جن روایات سے حضرت ابن ام مکتوم کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم قرآن کی درخواست کرنے کے بارے میں علم ہوتا ہے ان کی وجہ ضعف کی طرف مولانا نے کوئی اشارہ نہیں کیا۔* بہرکیف اگر ابن ام مکتوم نے تعلیم قرآن کی خواہش کا اظہار صراحۃً نہ بھی کیا ہو تو ان کا حضورؐ کی خدمت میں آنا خود اس بات کی علامت تھا کہ وہ آپ سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں۔** اور چونکہ آنحضرتؐ کو ان کا اس وقت آنا بعض دینی مصالح کے پیش نظر ناگوار گزرا (جس کا اعتراف مولانا نے بھی کیا ہے) اس لیے آپ کو تنبیہ کر دی گئی۔

جس طرح مولانا فراہی شانِ نزول کے سلسلہ کی روایات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے اسی طرح ان روایات کو بھی قبول نہیں کرتے جو آیات کے زمانۂ نزول کی طرف اشارہ کرتی ہیں مثلاً سورۂ لہب کے زمانۂ نزول سے متعلق فرماتے ہیں:

"جو لوگ اس سورہ کے زمانۂ نزول میں موجود تھے ان سے اس کے زمانۂ نزول کے متعلق کوئی روایت ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ البتہ بعض علماء نے قرائن و حالات اور سورہ کے سیاق و سباق سے استنباط کرکے یہ رائے قائم کی ہے کہ یہ مکہ میں اُتری ہے۔ غالباً اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ یہ لوگ اس کو ابولہب کی سخت کلامی کا جواب سمجھتے ہیں۔"[۴۳]

اس سورہ کا زمانۂ نزول مکی دور کا ابتدائی زمانہ قرار دینا تو صحیح نہیں جیسا کہ عموماً مفسرین

---

* مولانا کے اشارات کی روشنی میں ان روایات کے وجوہ ضعف ص ۳۱۲ کے حاشیہ میں بیان کر دیے گئے ہیں۔

** اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ابن ام مکتوم کے آنے کا مقصد یعنی یہ کہ "وہ آپؐ سے کچھ سیکھنا چاہتے ہیں" معلوم رہا ہوتا تو "مایدریک لعلہ یزکیٰ او یذکر فتنفعہ الذکریٰ" کی بات کیوں کہی جاتی۔ یہ آیت واضح طور پر ان کی آمد کی غرض و غایت سے آپؐ کی لاعلمی کو ظاہر کرتی ہے۔

نے کہا ہے۔* لیکن اسے مدنی کہنا بھی قرینِ قیاس نہیں ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سورہ کا نزول مکی دور کے اس زمانے میں ہوا ہوگا جب ابولہب حضور کی عداوت میں حد سے تجاوز کر گیا تھا، اس کا رویہ اسلام کی راہ میں بڑی رکاوٹ بن گیا تھا اور اس کی ہدایت کی ساری امیدیں ختم ہو گئی تھیں۔**

اسی طرح سورۂ کوثر کے زمانۂ نزول کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"قیاس یہ ہے کہ یا تو یہ سورہ فتح مکہ سے پہلے نازل ہوئی ہے یا پہلی فتح یعنی صلح حدیبیہ کے دن نازل ہوئی۔ روایات سے بھی ہمارے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے۔ سعید بن جُبیر سے روایت ہے کہ فصلِّ لربک وانحر والی آیت حدیبیہ کے دن نازل ہوئی (تفسیر ابن جریر) امام سیوطی نے یہ حدیث نقل کرکے لکھا ہے کہ "اس میں سخت غرابت ہے" لیکن اس غرابت کی وجہ انھوں نے نہیں بیان کی۔ چونکہ یہ روایت مختلف وجوہ سے ان کو مشہور خیال کے مخالف نظر آئی اس وجہ سے انھوں نے وجہ غرابت کی تشریح ضروری نہیں سمجھی۔"[۴۴]

مولانا فراہیؒ نے یہاں جس چیز کو مشہور خیال قرار دیا ہے وہ بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد اور احمد وغیرہ کی روایت کردہ حضرت انسؓ کی ایک روایت پر مبنی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت کی نہر کوثر معراج میں دکھائی جا چکی ہے۔ اسی وجہ سے جمہور مفسرین کا قول ہے کہ یہ سورہ مکی ہے۔*** خاص طور سے سورہ کی آخری آیت واضح طور پر اس کے مکی

---

* کیا مفسرین نے بھی ان روایات کو جو سورہ کے "زمانۂ نزول کی طرف اشارہ کرتی ہیں" قبول نہیں کیا کہ صاحب مقالہ نے ان کی آرار کو رد کر دیا؟

** خود صاحب مقالہ نے جو زمانۂ نزول متعین کیا ہے اس کے متعلق یہ نہیں بتایا کہ اس کی بنیاد سورہ کے "زمانۂ نزول کی طرف اشارہ" کرنے والی کس روایت پر ہے؟

*** سورۂ کوثر کے زمانۂ نزول کے سلسلہ میں صاحب مقالہ کا یہ بیان کہ جمہور مفسرین اس کے مکی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی وجہ سے مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے بھی مولانا فراہی سے اختلاف کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"مکی زندگی کے آخری دور میں جب مسلمانوں پر مکہ میں عرصۂ حیات تنگ ہو رہا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے فتح و غلبہ کی بشارت مختلف سورتوں میں دی گئی ہے۔ یہ بشارت بھی اسی نوعیت کی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بشارت ہی کے سبب سے اس سورہ کو واقعۂ حدیبیہ کے دور سے متعلق مانا ہے۔ استاد امام مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن میرے نزدیک اس تکلف کی ضرورت نہیں ہے۔"[45]

بعض روایات پر تنقیدیں

مولانا فراہیؒ نے بعض آیات کی تفسیر کے دوران بعض روایات پر تنقیدیں کی ہیں، اور انھیں بے بنیاد قرار دیا ہے یا ان کی تاویل کی زد بعض روایات پر پڑی ہے۔ مناسب ہوگا کہ ان کا تجزیہ کر لیا جائے:

۱۔ سورۂ تحریم کی پانچویں آیت ہے ان تتوبا الی اللہ فقد صغت قلوبکما اس آیت میں جس واقعہ کی طرف اشارہ ہے اس کا تذکرہ حضرت ابن عباس سے مروی روایت

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

ہونے کے قائل ہیں صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مفسرین کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے۔ ایک تو سعید بن جبیر ہی والی روایت ہے جو مولانا کے مندرجہ بالا اقتباس میں ہے۔ اس کے علاوہ ابن عباس کی کئی روایتیں ہیں (طبری، ابن کثیر، درمنثور وغیرہ) جو اس کے مدنی ہونے کا پتہ دیتی ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن کثیر اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "... وقد استدل بہ کثیر من القراء علیٰ أن ھٰذہ السورۃ مدنیۃ" اسی طرح امام سیوطی نے اس کے متعلق الاتقان (۱۹/۱) میں ایک جگہ لکھا ہے کہ: "الصواب انھا مدنیۃ ورجحہ النووی فی شرح مسلم"۔

میں تفصیل سے ملتا ہے۔ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، مسند احمد اور کتب تفسیر میں مذکور ہے۔ صغت قلوبکما کی تشریح حضرت ابن عباس اور بعض دوسرے صحابۂ کرام سے زاغت قلوبکما سے منقول ہے۔ رازی نے لکھا ہے عدلت ومالت عن الحق وھو حق الرسول۔[46] آلوسی نے لکھا ہے مالت عن الواجب من موافقتہ صلی اللہ علیہ وسلم بحب مایحبہ وکراھۃ مایکرھہ الی مخالفتہ۔[47] مولانا فراہی کو اس تشریح پر سخت اعتراض ہے۔ انھوں نے اس کا مطلب مالت قلوبکما الی اللہ ورسولہ بتلایا ہے اور کلام عرب اور حدیث سے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں کہ صغو کے معنی میل الی الشیئ کے آتے ہیں نہ کہ میل عن الشیئ کے۔ ان شہادتوں کو نقل کرنے کے بعد مولانا کتب حدیث میں مروی روایات پر سخت تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جن لوگوں کو حق کی تلاش ہے ان کے لیے یہ شواہد بس ہیں۔ وہ ان کو پاکر پوری طرح مطمئن ہو جائیں گے اور گھڑنے والوں نے روایات وآثار میں جو زہر ملا دیا ہے اس سے ہلاک نہ ہوں گے۔ انھوں نے جب کتاب الٰہی سے لفظی تحریف کی راہیں بند دیکھیں تو معنوی تحریف ہی کے لیے اپنے حربے اٹھالیے۔"[48]

"یہ ایک بالکل واضح اور صاف تاویل ہے جس میں نہ کسی قسم کا اشکال ہے نہ کوئی شائبۂ تکلف۔ پھر نہیں معلوم یکسر جھوٹی روایات پر بھروسہ کر کے جو حضرت ابن عباس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں حالانکہ ان کا دامن ان سے پاک ہے۔ لوگوں نے لفظ کے ٹھیک معنی اور کلام کے صحیح مدعی سے اعراض کیوں جائز سمجھا؟"[49]

مولانا فراہی نے آیتِ زیرِ بحث میں صغو کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے جو بحث کی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ "صغت" کی تشریح "مالت عن" سے کرنا صحیح نہیں بلکہ صحیح تشریح "مالت الیٰ" سے ہوگی۔ لیکن یہ بات ناقابلِ فہم ہے کہ "مالت الیٰ" کے بعد "اللہ ورسولہ" پوشیدہ ماننے کی کیا دلیل ہے*؟ اگر کوئی شخص آیت کی تفسیر میں پائی جانے والی

* یہ تو بالکل سامنے کی بات ہے۔ جب "صغت" سے پہلے "ان تتوبا الی اللہ" آچکا تو پھر "صغت" کے بعد "الی اللہ" کے اعادہ کی ضرورت نہ رہی۔

روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور قرآن اور روایات میں تطبیق دیتے ہوئے صنعت کی تشریح مالت إلى إساءة الرسول سے کرے تو اس کی تشریح کو کیونکر غلط کہا جا سکتا ہے؟* آخر مولانا فراہی نے کس بنیاد پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو جو اکثر کتب حدیث میں منقول ہے "یکسر جھوٹی" اور "زہر آلود" قرار دیا ہے۔ جب کہ وہ خود اس کے بعض حصّوں کو مانتے ہیں؟**

۲۔ "التفات" کے سلسلہ میں اہم دلالتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منها احضار البعيد ليجعله اوقع فى القلب اذا خاطب بعد صيغة الغائب مثلاً قوله تعالى وان منكم الا واردها... فان هٰذا ذكر الانسان وهم المنكرون كما قال قبل ذٰلك "ويقول الانسان أإذا ما مت لسوف اخرج حيًا... فوربك لنحشرنهم (أى هٰؤلاء المنكرون) والشياطين ثم لنحضرنهم حول جهنم جثيا... وبعد هذه الآيات قال تعالى: يوم نحشر المتقين الى الرحمٰن وفدًا... فاختلفوا فى تاويل الوارد فقال فريق هذا عام وقال فريق هو خاص بالمجرمين۔[٥٩]

التفات کی ایک دلالت بعید کو حاضر کر کے پیش کرنا ہے۔ تا کہ جب غائب کے صیغے کے بعد مخاطب کا صیغہ استعمال کیا جائے تو یہ زیادہ موثر ہو۔ مثلاً ارشاد باری ہے ان منکم الا واردھا...... یہ انسان کا ذکر ہے اور اس سے مراد منکرین ہیں جیسا کہ اس سے پہلے کی آیتوں میں تذکرہ ہے...... ان آیتوں کے بعد اللہ تعالیٰ حقیقتوں کا ذکر فرماتا ہے یوم نحشر المتقین...... مفسرین نے "وارد" کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تمام انسانوں کے لیے عام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ مُجرموں کے ساتھ مخصوص ہے۔

---

* انھیں روایات کے حوالہ سے جو بات صاحب مقالہ پچھلے صفحات میں لکھ آئے ہیں "یعنی "حضرت عائشہؓ کی طرف سے جو کچھ مظاہرہ ہوا وہ دوسری بیوی کے شوہر سے زیادہ قریب ہوتے محسوس کر کے محض رشک کا ایک اظہار تھا اور یہ ایک فطری بات تھی" شاید اسے بھول گئے ورنہ ان کے متعلق "مالت إلى إساءة الرسول" کی بات زبان سے نہ نکلتے۔ مولانا نے "ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما" کے اسلوب پر جو گفتگو کی ہے مقالہ نگار نے اس پر توجہ نہیں دی۔

** اس روایت پر مولانا نے کلام نہیں کیا ہے۔ مقالہ نگار کو اس سلسلہ میں جو مغالطہ ہوا ہے اس کے لیے ص ۳۱۲ کا حاشیہ دیکھیں۔

اس اقتباس میں اگرچہ صراحت نہیں ہے لیکن اس کی زد ان روایات پر پڑتی ہے جن میں ہے کہ مومنین اور کافرین سب کو جہنّم کے اوپر سے (پُل صراط سے ہو کر) گزرنا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے اثبات کے لیے جو دلائل دیے گئے ہیں ان میں سے اہم دو دلائل ہیں: ایک یہ کہ قرآن کے دیگر مقامات پر صراحت ہے کہ پختہ اہلِ ایمان کو جہنم سے کوئی سابقہ نہ ہوگا۔ وہ اس سے بہت دور رکھے جائیں گے: "ان الذين سبقت لهم منا الحسنىٰ أولٰئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها وهم فى ما اشتهت انفسهم خالدون" ۝ (انبیاء: ۱۰۱-۱۰۲)، اور دوسری دلیل یہ کہ لغت میں "واردھا" کو جہنّم سے پرے گزرنے کے معنی میں لینا صحیح نہیں ہے۔[٦٠]

یہ دلائل کوئی خاص وزن نہیں رکھتے،* اس لیے کہ سورۂ انبیاء کی جن آیات کو اس دلیل کے لیے پیش کیا جاتا ہے کہ پختہ اہلِ ایمان کو جہنّم سے دور رکھا جائے گا وہ انسانوں کے آخری انجام یعنی جنّت یا جہنم میں داخل ہونے کے بعد کا واقعہ ہے۔ آیت ۱۰۲ وهم فيما اشتهت أنفسهم خالدون واضح دلیل ہے کہ یہ بیان میدان حشر کا نہیں بلکہ جنت میں داخل ہونے کے بعد کا ہے۔ اہلِ جنّت کو اس موقع پر جہنم سے دور رکھنے کا مفہوم یہ ہے کہ جنّت میں نہ تو عذاب جہنم کا کوئی اثر پہنچے گا اور نہ اہل جہنم کی چیخ و پکار ان کے عیش و آرام میں خلل انداز ہوگی۔ رہی یہ بات کہ پہلے دخول جنت کی بات کہی گئی ہے اس کے بعد میدان حشر کا ذکر ہے تو اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ باغیوں کا آخری انجام بیان کرنے کے فوراً بعد وفاداروں کے بھی آخری انجام کا ذکر کر دے۔** اسلوب قرآن میں یہ تقدیم و تاخیر عام ہے۔ دوسری دلیل

---

* یہ معاملہ اتنا سادہ نہیں جتنا کہ صاحب مقالہ نے سمجھا اور "یہ دلائل کوئی خاص وزن نہیں رکھتے" کا فیصلہ صادر کر کے اسے ختم کر دینے کا حوصلہ کیا۔ کیونکہ بہت سے علماء نے آیت "ان الذين سبقت لهم منا الحسنىٰ أولٰئك عنها مبعدون" ہی کے پیش نظر مسئلہ ورود میں توقف اختیار کیا ہے۔ فتح القدیر میں ہے "وقد توقف كثير من العلماء عن تحقيق هٰذا الورود وحمله على ظاهره لقوله تعالىٰ "إنّ الذين سبقت... " الآية۔ قالوا فلا يدخل النار من ضمنه الله ان يبعده عنها۔" (۲/۴۴۴ مطبوعہ مصر ۱۹۶۴ء)

** ورنہ اس آخری انجام سے پہلے "وفاداروں" اور "باغیوں" دونوں کا حشر شروع میں ایک ہی جیسا ہے،

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی صحیح نہیں اس لیے کہ ورود کے معنی صرف داخل ہونے کے نہیں بلکہ قریب پہنچنے کے بھی آتے ہیں۔* قرآن میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں جیسے: "ولما ورد ماءمدین وجد علیه أمة

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

سبحان اللہ! اب یہ پتہ نہیں کہ آیت "لا یحزنهم الفزع الاکبر" کو صاحب مقالہ نے میدان حشر سے متعلق رہنے دیا یا اسے بھی دخول جنت کے بعد کے مرحلہ میں ڈال دیا۔ اگر تقدیم و تاخیر کے اصول کے لحاظ سے جسے انہوں نے بیان کیا یہ میدان حشر سے متعلق ہے تو یہ ایسی کیفیت ہے جو "أولئك عنها مبعدون" کی آغاز ہی سے متقاضی ہے۔ صاحب مقالہ قرآن مجید کی ایک آیت بھی پیش نہیں کر سکتے جس میں روز حشر متقین و محسنین کے جہنم سے قریب ہونے کا کسی مرحلہ میں ذکر ہو۔

* "ورود" کے یہ معنی بیکار ہی بتائے کیونکہ اس سے بھی ان کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ صاحب مقالہ پہلے روایات ہی کے حوالہ سے "جہنم کے اوپر سے (پل صراط سے ہوکر) گذرنا" کی بات لکھ چکے ہیں، نیز "ورود" دخول یا قرب دخول کے معنی میں آتا ہے۔ چنانچہ "ورد الماء" کے معنی کسی گھاٹ یا چشمہ پر پہنچنے کے ہوتے ہیں۔ مزید برآں قرآن مجید میں جہاں بھی جہنم یا نار جہنم کے تعلق سے ورد کے الفاظ آئے ہیں سب جگہ داخل ہونے ہی کے معنی میں ہیں۔ سورۂ مریم کی آیت "وان منکم الا واردها کان علیٰ ربك حتماً مقضیاً" (۷۱)۔ جس کا حوالہ مولانا کے مذکورہ اقتباس میں "التفات" کے ذیل میں ہے وہ ماقبل کے سلسلۂ کلام سے جدا ہوکر بغیر کسی قرینہ کے کس بنیاد پر مجرمین و محسنین سب کے لیے عام ہوسکتی ہے۔ آیت زیر بحث سے پہلے پچھلی پانچ آیتوں سے صیغۂ غائب میں مجرمین کا ذکر چلا آرہا ہے، بیچ میں کہیں بھی مومنین و متقین کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ مجرمین ہی کے سلسلہ میں یہ آیت آتی ہے "فوربك لنحشرنهم والشیاطین ثم لنحضرنهم حول جهنم جثیاً" (۶۸)۔ اس آیت دفعۃً اسلوب بدلتا ہے اور مخاطب کا صیغہ آجاتا ہے جو ظاہر ہے شدت عتاب کی دلیل ہے۔ کیونکہ اسلوب جب یوں بدلتا ہے اور غائب کو حاضر کیا جاتا ہے تو کلام ہمیشہ سخت ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ اس آیت کے اسلوب سے خود ہی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ "کان علیٰ ربك حتماً مقضیاً" کی شدت خود اس بات کی متقاضی ہے کہ خطاب کا رُخ صرف مجرمین کی طرف ہو۔ مومنین کا تو غائب میں کہیں ذکر ہی نہیں کہ انھیں مخاطب کیا جائے۔

من الناس یسقون"۔ (القصص: ۲۳)۔ "وجاءت سیارة فارسلوا واردهم فادلیٰ دلوه" (یوسف۔ ۱۹)

ضعیف روایات کا تذکرہ

ایک طرف مولانا فراہی کا روایات کے سلسلہ میں یہ تشدد ہے دوسری طرف اگر وہ خود آیات کی تشریح ضعیف اور خلاف نظم روایات سے کرنے لگیں تو یہ تعجب کی بات ہوگی۔ اس سلسلہ کی ایک مثال سطور ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔ قبول روایت کے اصولی مباحث کے تحت فرماتے ہیں:

> "قرآن کی تفسیر ایسی حدیث کے ذریعے کرنے میں جو مناسب حال ہو اور اس سے کسی عقیدہ اور مسلک کا اثبات نہ ہوتا ہو، کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود ظنی ہے۔ میں اسے اختیار کرلیتا ہوں لیکن اس کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی امکان رہتا ہے جیسے سورۂ حجر کی آیت ہے "المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین (الحجر: ۸۹-۹۰) اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ کافروں نے ایک دوسرے سے قرآن کا استہزاء کرتے ہوئے کہا کہ میں البقرہ لوں گا اور المائدہ یا العنکبوت دوں گا۔ اس تفسیر میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن غیر یقینی ہے۔"[۵۲]

یہ روایت طبری نے عکرمہ سے نقل کی ہے۔ بعد میں طبری نے حضرت ابن عباس، مجاہد اور دوسرے لوگوں سے بھی کچھ اقوال بیان کیے ہیں جن میں المقتسمین سے مراد اہل کتاب لیا گیا ہے اور الذین جعلوا القرآن عضین کا مطلب یہ بتایا گیا ہے کہ انہوں نے قرآن (یعنی اپنی آسمانی کتاب تورات وانجیل) کو ٹکڑے ٹکڑے کردیا، کچھ حصوں پر ایمان لائے اور کچھ کا انکار کردیا۔[۵۳]

بخاری اور ابن کثیر نے بھی اس آیت کی تفسیر حضرت ابن عباس سے یہی روایت کی ہے: هم اهل الکتاب جزءوه اجزاءً فآمنوا ببعضه وکفروا ببعضه۔[۵۴]

مولانا فراہی نے آیت زیر بحث کی تفسیر میں عکرمہ کی جو روایت اختیار کی ہے* وہ نہ صرف ناقابلِ قبول معلوم ہوتی ہے بلکہ نظم قرآن کے بھی خلاف ہے۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابن عباس کی تفسیر زیادہ برمحل اور موافق نظم ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور اس کی یہ تشریح کی ہے:

"اس آیت کا تعلق اوپر کی آیت ۸۷ سے ہے۔ یعنی پوری بات یوں ہے کہ ہم نے تمھیں سبع مثانی اور قرآن عظیم اسی طرح عطا کیا ہے جس طرح ان لوگوں پر اپنا کلام اُتارا تھا جنھوں نے اس کے حصے بخرے کر کے اپنے قرآن کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیے۔ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے جنھوں نے حق کو چھپانے کے لیے اپنے قرآن یعنی توریت کی ترتیب بھی بدل ڈالی اور اس کو مختلف اجزا میں تقسیم کر کے اس کے بعض کو چھپاتے اور بعض کو ظاہر کرتے تھے۔ سورۂ انعام آیت ۹۲ میں ان کی اس شرارت کا ذکر گزر چکا ہے دوسرے آسمانی صحیفوں کے لیے لفظ قرآن کے استعمال کی نظیر خود قرآن میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو سورۂ رعد کی آیت ۳۱۔"[۵۵]

---

* مولانا کی جس عبارت کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں آیت مذکورہ کی تفسیر ان کے پیش نظر نہیں ہے بلکہ کسی حدیث سے تفسیر کرنے کے سلسلہ میں اپنے ایک اصول یا طریقہ کا بیان ان کا مقصود ہے۔ چنانچہ حدیث سے تفسیر کرنے میں وہ کوئی حرج نہیں سمجھتے لیکن اس لحاظ کے ساتھ اسے آیت کا کلی مفہوم نہ سمجھ لیا جائے۔ اسی اصول کے موافق وہ کسی حدیث یا روایت کو اپنی تفسیر میں نقل کرتے یا لے لیتے ہیں نہ کہ "اختیار" کر لیتے ہیں۔ مذکورہ آیت کی جو تاویل مولانا نے اختیار کی ہے وہ ان کے تفسیری حواشی سے نقل کی جاتی ہے: "وعندی واللہ اعلم أنھم الیھود اقتسموا القرآن فجعلوہ عضین لیلبسوا الحق کما تعلم من النظر فی کتبھم بأنھم بدلوا الترتیب وجعلوھا قراطیس، ویبدون بعضًا ویخفون کثیرًا کما قال فی سورۃ الانعام ۹۱۔ والقرآن یطلق علیٰ کتب اللہ کما قال فی سورۃ الرعد آیۃ ۳۱ وآی اخر وھکذا روی عن ابن عباس۔"

حاصلِ بحث

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ تفسیرِ قرآن میں تفسیری روایات جتنی اہمیت کی مستحق تھیں مولانا فراہیؒ نے انھیں اتنی اہمیت نہیں دی ہے*۔ یہ صحیح ہے کہ تفسیری روایات کا جو ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ غث وسمین پر مشتمل ہے۔ اس کا بڑا حصہ ضعیف اور موضوع ہے لیکن اس بنیاد پر تمام تفسیری روایات سے صرفِ نظر کر لینا بھی صحیح نہیں**۔ عموماً مکتبِ فراہی کی طرف سے اس موقف کی تائید میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے:

ثلاثۃ کتب لا اصل لھا،	تین قسم کی کتابوں کی کوئی اصل نہیں،
المغازی والملاحم والتفسیر[۵۶]	مغازی، ملاحم اور تفسیر۔

لیکن جیسا کہ واضح ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ تفسیر کا سارا ذخیرہ ہی بے اصل ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کا بڑا حصہ ضعیف وموضوع روایات پر مشتمل ہے۔ اور اس بات کے قائل تمام ہی علما ہیں۔ علامہ زرکشی نے امام احمد کے مذکورہ قول کی تشریح ان کے بعض شاگردوں کے حوالے سے یہ کی ہے:

قال المحققون من اصحابہ:	امام احمد کے بعض محقق شاگردوں نے کہا
مرادہ ان الغالب انہ لیس	ہے کہ امام احمد کے اس قول سے مراد یہ
لھا أسانید صحاح متصلۃ	ہے کہ تفسیر کی بیشتر روایات صحیح متصل
والا فقد صح من ذلک	سندوں سے مروی نہیں ہیں ورنہ صحیح

---

* روایات کو جس قدر اہمیت دینے کا یہاں مطالبہ کیا گیا ہے وہ اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب تفسیر کی بنیاد روایات پر رکھی جائے۔ ورنہ قرآن مجید کی تفسیر اگر قرآن ہی سے کی جائے جیسا کہ مولانا فراہی کا مسلک ہے تو روایات کی وہ حیثیت نہیں رہ جاتی جو صاحب مقالہ کی نظر میں ہے، بلکہ انھیں تبعًا اور ضمنًا ہی لایا جا سکتا ہے۔

** یہ بات اس انداز سے کہی گئی ہے جیسے مولانا نے اپنی تفسیر میں جو بہت کم سورتوں پر مشتمل ہے سرے سے کوئی روایت لی ہی نہیں۔ حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔

کثیر، کتفسیر الظلم بالشرک فی آیۃ الانعام والحساب الیسیر بالعرض، والقوۃ بالرمی فی قولہ واعدّوا لھم ما استطعتم من قوۃ۔[۵۸]

روایات کی تعداد بھی کافی ہے مثلاً وہ روایت جو آیت الانعام میں وارد لفظ "شرک" کی تفسیر ظلم سے کرتی ہے یا وہ روایت جو آیت "حساب یسیر" کی تفسیر عرض سے کرتی ہے یا وہ روایت جو آیت واعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ کی تفسیر رمی سے کرتی ہے۔

یہ نقل کرنے کے بعد علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:

الذی صح من ذلک قلیل جداً بل اصح المرفوع منہ فی غایۃ القلۃ۔[۵۹]

صحیح روایات بہت کم ہیں۔ بلکہ صحیح ترین مرفوع روایات تو انتہائی قلیل ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ تفسیر سے متعلق روایات میں بڑی تعداد میں ضعیف اور موضوع روایات شامل کردی گئی ہیں پھر بھی صحیح روایات کا ذخیرہ کم نہیں ہے جس سے تفسیر قرآن میں استفادہ کرنا چاہیے۔

حواشی

[۱] تفسیر نظام القرآن، علامہ حمید الدین فراہیؒ۔ ترجمہ امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ ۱۹۹۰ء (مقدمہ) ص ۳۹

[۲] التکمیل فی اصول التاویل، العلامہ عبدالحمید الفراہیؒ۔ الدائرۃ الحمیدیۃ، ۱۴۱۱ھ، الطبعۃ الثانیہ ص ۶۶ وص ۶۹، تفسیر نظام القرآن (کوثر)، ص ۴۲۲، ۴۳۴، ۴۵۴، (کافرون) ص ۴۸۱ وغیرہ۔

[۳] ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ۔ مضمون: "مولانا فراہی اور حدیث" از مولانا امین احسن اصلاحی ص ۸۶، نیز دیکھیے ص ۹۷۔

[۴] شائع شدہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ۔ اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۰ء وجنوری تا مارچ ۱۹۹۱ء۔

[۵] تفسیر نظام القرآن (مقدمہ)، ص ۳۵

[۶] ایضاً، ص ۳۸

[۷] ایضاً، ص ۳۹

[۸] ایضاً، ص ۳۹

[۹] ایضاً، ص ۴۰

[۱۰] ایضاً (کوثر)، ص ۴۵۱

[۱۱] الشاطبی بحوالہ تفسیر القاسمی۔ جمال الدین القاسمی ۱/۱۳۴

[۱۲] تفسیر الطبری، دار المعارف مصر، تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، ج ۱، ص ۴،

[۱۳] مولانا فراہیؒ اور مولانا امین احسن اصلاحی کے مابین اختلاف کی بعض مثالیں اس مقالہ میں بھی ذکر کی گئی ہیں۔ مثلاً آیت المقتسمین الذین جعلوا القرآن عضین اور آیت ان شانئک ھوالابتر کی تاویل میں اختلاف۔ یہ ایک دلچسپ موضوع ہے جس پر الگ سے ایک مستقل مقالہ تحریر کرنا راقم کے پیش نظر ہے۔

[۱۴] تفسیر نظام القرآن (ذاریات)، ص ۱۰۷

[۱۵] ایضاً (مرسلات)، ص ۲۴۰-۲۴۱

[۱۶] ایضاً (کوثر)، ص ۴۵۲

[۱۷] ایضاً (عبس)، ص ۲۵۸

[۱۸] ایضاً (فیل)، ص ۳۸۳

[۱۹] ایضاً (عبس)، ص ۲۷۰

[۲۰] ذبیح کون ہے؟ مولانا حمید الدین فراہی، ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، دائرہ حمیدیہ، سرائے میر، اعظم گڑھ، طبع اول، ص ۱۴۹

[۲۱] تفسیر نظام القرآن (فیل)، ص ۴۰۳

[۲۲] ایضاً، ص ۳۸۲

[۲۳] ایضاً (تحریم)، ص ۱۲۹

۲۴ تفسیر نظام القرآن، ص ۱۷۲، ۱۷۵

۲۵ ایضاً (عبس)، ص ۲۷۰

۲۶ ایضاً (فیل)، ص ۳۹۰

۲۷ ایضاً (التین)، ص ۳۳۱

۲۸ ایضاً (لہب)، ص ۵۰۳

۲۹ ایضاً (کوثر)، ص ۴۱۷

۳۰ ایضاً، ص ۴۱۸

۳۱ ایضاً، ص ۴۱۸

۳۲ ایضاً، ص ۴۲۱

۳۳ ایضاً (مقدمہ)، ص ۳۷ نیز دیکھیے ص ۳۸

۳۴ ایضاً، ص ۳۸

۳۵ اسباب النزول (مخطوط) مولانا فراہی بحوالہ الفراہی و اثرہ فی تفسیر القرآن (شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ۔ڈی کا مقالہ ۱۹۷۶ء) ڈاکٹر معین الدین اعظمی، ص ۱۵۷-۱۵۸

۳۶ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص ۱۶۷

۳۷ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، کتاب الایمان والنذور، کتاب الطلاق، تفسیر ابن کثیر، المکتبۃ التجاریۃ مصر، ۳۸۷/۴-۳۸۸

۳۸ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص ۱۷۰

۳۹ یہ روایت بخاری، مسلم، ترمذی، احمد وغیرہ میں مروی ہے۔

۴۰ تفسیر نظام القرآن (لہب)، ص ۴۹۳

۴۱ البرہان فی علوم القرآن۔ الزرکشی، دار المعرفۃ، بیروت، طبع دوم ۱/ ۳۲

۴۲ تفسیر نظام القرآن (عبس)، ص ۲۵۲

۴۳ ایضاً (لہب)، ص ۵۰۹-۵۱۰

۴۴ ایضاً (کوثر)، ص ۴۵۴-۴۵۵

۴۵ تدبر قرآن، مولانا امین احسن اصلاحی، تاج کمپنی، دہلی، جلد ۹، ص ۵۹۰

۴۶ تفسیر کبیر، المطبعۃ العامرۃ الشرقیۃ، مصر، ۱۳۰۸ھ، ۱۶۵/۸

۴۷ روح المعانی، علامہ آلوسی الطباعۃ المنیریۃ الجزء ۲۸، ص ۱۵۲

۴۸ تفسیر نظام القرآن (تحریم)، ص ۱۷۸

۴۹ ایضاً، ص ۱۷۹

۵۰ اسالیب القرآن۔ المعلم عبد الحمید الفراہی، طبع اول ۱۳۸۹ھ، ص ۲۲

۵۱ مولانا ضیاء الدین اصلاحی صاحب نے آیت کا خطاب مجرمین سے ہونے کے متعدد دلائل دیے ہیں۔ دیکھئے معارف جلد ۷۶، شمارہ نمبر ۱، جولائی ۱۹۵۵ء۔ مضمون آیت "ان منکم الا واردھا" کی صحیح تاویل، ص ۲۷-۴۲

۵۲ التکمیل فی اصول التاویل، ص ۶۹

۵۳ تفسیر الطبری، جلد ۱۴، ص ۴۳، ۴۴

۵۴ صحیح بخاری، کتاب التفسیر، سورۃ الحجر، تفسیر ابن کثیر، مکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ ۱۳۵۶ھ، جلد ۲، ص ۵۵۸

۵۵ تدبر قرآن، جلد ۳، ص ۶۲۵

۵۶ البرہان فی علوم القرآن۔ الزرکشی جلد ۲، ص ۱۵۶۔ اس قول کو مولانا امین احسن اصلاحی نے اپنے مضمون "مولانا فراہی اور حدیث" (معارف فروری ۱۹۴۲ء، ص ۹۷-۹۸) اور برادر نسیم ظہیر اصلاحی نے اپنے مضمون "مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر"، تحقیقات اسلامی، جلد ۸، شمارہ نمبر ۴، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۸۹ء میں نقل کیا ہے۔

۵۷ البرہان فی علوم القرآن، الزرکشی ۱۵۶/۲، نیز دیکھئے الاتقان فی علوم القرآن، علامہ جلال الدین السیوطی، ص ۱۷۸-۱۷۹